



Les Warlpiri du désert central australien
Danse féminine Yawulyu avec peintures rituelles représentant le Rêve des Iguanes Pilja



FÉLIX GUATTARI,
BARBARA GLOWCZEWSKI

Les Warlpiri

Espaces de rêves (1) : Les Warlpiri
Exposé et discussion (18 janvier 1983)

F. — Barbara est une ethnologue spécialiste des aborigènes d'Australie, qui a fait un travail passionnant sur le rêve. Je voudrais qu'elle nous parle un peu de la technologie collective du rêve chez ces aborigènes d'Australie qu'elle a étudiés. Là non seulement le rêve ne relève pas de l'individuel mais participe d'une activité d'élaboration que, par la suite, les ethnologues qualifieront de mythique : mais Barbara, elle, récuse presque cette qualification. Et le rêve est identifié à la loi, à la possibilité même de cartographier les itinéraires de ces gens qui circulent tout le temps puisqu'ils faisaient des centaines de kilomètres. J'aimerais bien, Barbara, que tu essaies de nous dire comment fonctionne cette méthode du rêve. Ma première question est que tu précises déjà le rapport entre le rêve, le territoire et l'itinéraire.

B. — Je vais partir d'un problème de langues, de traduction. En Australie, il y a cinq cents ethnies de langues différentes qui ont toutes un terme pour désigner quelque chose qui a été traduit en anglais par *dream*. En français, on dira : le rêve. Cette chose qui a été traduite par *dream* correspond en fait à un mélange de choses : c'est à la fois un temps mythique, une série d'itinéraires existant sur la terre qui quadrillent l'Australie en une vaste toile d'araignée, et ce sont aussi les héros que dans le langage anthropologique on appellerait totémiques, qui sont censés avoir voyagé selon ces itinéraires. Et cela veut dire aussi et désigne ce qu'en anthropologie on appelle totem, c'est-à-dire une force d'identité de ces héros qui ont pu avoir différentes formes (humaine, animale ou végétale) pour voyager à travers l'Australie et qui ont transmis cette identité à des clans. Voilà, c'est cela le rêve.

F. — En bavardant tout à l'heure, tu disais que ce n'est pas du tout référé à une conception archaïque du rapport au rêve, que c'est encore tout à fait actuel, et que cela s'est même adapté, transformé dans les phénomènes d'acculturation. Quand tu étais là-bas avec eux, les gens le matin te demandaient ce que tu avais rêvé, et c'était quelque chose qui était vraiment conçu comme un travail, et un travail fatigant. Peux-tu essayer d'expliquer un peu cela ?

B. — Justement les aborigènes refusent en anglais aujourd'hui la terminologie de mythe. Ils refusent la coupure classique – je dirais anglo-saxonne parce que je pense qu'en français le mythe n'a pas la même connotation – entre la réalité et quelque chose qui serait dans une zone des apparences. Néanmoins, il y a des repères de différence : toute une série de limites fonctionnent, mais les coupures ne semblent pas passer au même moment que lorsque nous disons : réalité/rêve. Et encore cela dépend qui parle.

Les blancs sont arrivés en Australie il y a deux cents ans. Dans la zone où j'ai travaillé, le contact a eu lieu il y a cinquante, quarante ans, cela dépend des gens. Donc ces aborigènes ont été sédentarisés de force. On connaît mal ce qui s'est passé alors en Australie. On ne parle pas de massacres comme pour les Indiens, parce qu'il s'est passé un phénomène assez curieux, c'est que beaucoup de gens se sont eux-mêmes laissés mourir. Un consensus général, en quelque sorte, sur le fait que, après tout, ils étaient perdus. Comme ils n'étaient pas traditionnellement des guerriers, les affrontements ne furent pas très violents, quoique dans certaines zones ils se soient battus. Tout cela est donc passé de manière transparente dans l'histoire.

Ce qui est très curieux, c'est que dans les années 60, on a dit que les aborigènes allaient complètement disparaître et depuis 70 il y a au contraire une remontée. On s'est questionné sur le fait qu'il y ait cette remontée et que la culture ait persisté d'une manière aussi vivante, bien qu'ils aient été sédentarisés alors que c'étaient des nomades. Une des réponses est peut-être justement dans cette vision de l'espace et du rêve qu'ils ont, et qui, tout en étant sédentarisés, leur permet de continuer à voyager. Tout en étant obligés de rester sur place, par leurs cérémonies, leurs chants, et les rêves de la nuit, ils peuvent continuer à rejouer ces fameux voyages.

F. — À gérer littéralement des territoires de rêve !

B. — Oui, et à rejouer les passages de ces itinéraires.

F. — Il faut préciser : ils gèrent des territoires qui sont au moins doubles. La danse, etc., territoires « mythiques ». Mais aussi des territoires réels, en ce sens que c'est à travers ces rêves qu'ils réactualisent le fait que, sur un territoire donné, tel arbre,

tel objet, telle configuration du paysage a tel ou tel mode de fonctionnement dans le rêve. Et d'autant plus que cela se passe par segments successifs du territoire et qu'en outre les hommes et les femmes n'ont pas le même type de gestion de ce territoire.

A. — Je marquerais une question sur la notion de frayage qui est employée souvent à propos du rêve. Je connais deux espaces de frayage. D'abord, justement, le rêve. Tu rencontres un espace hostile dans le réel, tu te recroquevilles de peur et tu n'y restes surtout pas. Ceci dit, cet espace hostile a quand même certains avantages : il y a dedans des miroirs, des voitures, des choses bonnes à manger, de la richesse et il a donc aussi un aspect qui est littéralement tentant. Et dans le rêve on peut entrer dedans et donc, petit à petit, à force de rêves, cela prend des années et des années, faire le pont avec cet espace moderne auquel on a été obligé de s'adapter.

Ensuite, la danse. J'ai vécu une expérience folle en Bretagne cet hiver, la nuit de la Saint-Sylvestre, avec des gosses qui avaient entre 12 et 18 ans. Ils ont une boîte qui est le patronage et dans laquelle il y a, de dix heures du soir à minuit, pour les touristes, deux heures de reggae, punk, etc. Ensuite on passe une bande magnétique complètement géniale, à base de vieilles chansons françaises. Nous les émigrés, on adore les vieilles chansons françaises ! Pendant ce temps, tous les gosses font une farandole. À ce moment-là tous les touristes s'en vont (sauf moi qui ne suis pas touriste) et la bande est très bien faite puisqu'elle donne l'illusion que tout va s'arrêter. Et puis, juste au moment où tout le monde a cru que cela allait s'arrêter, la musique s'arrête mais nous on continue la fête et on remet les cassettes. C'est très curieux : la musique est française, style Renaud. À ce moment-là moi je danse très bien punk, afro, etc., mais c'est un bout du truc c'est : ils sont en train de faire la danse bretonne. Et voilà ! on a fait une soirée danse bretonne absolument folle sur de la musique punk ! Une alliance donc, à travers la danse et la musique entre deux espaces qui, a priori, n'ont rien à voir ensemble. Et jusque là la danse bretonne pour ces gosses avait été faite uniquement en termes de folklore ou pour présenter aux touristes l'été. C'est donc devenu une danse moderne, directement gérable sur « Renaud », etc. Cela a continué et, à trois heures du matin j'ai réinventé par des raisonnements complètement fous qui faisaient intervenir Einstein, le zen, etc., le plus vieux pas de la danse bretonne qui consiste à rebondir d'un pied sur l'autre comme une balle sans s'arrêter pendant plusieurs heures. Car le principe même de la danse bretonne, c'est trente-six heures pour faire le sol de terre battue d'une maison sans s'arrêter de danser, sauf pour boire du cidre et manger une crêpe... Ainsi avons-nous cette nuit-là réinventé la danse bretonne.

Pour moi, le rêve et la danse sont des espaces de transfert de technologies. Et ce sont ces espaces qui peuvent permettre de communiquer d'une civilisation dite « archaïque » avec notre civilisation. Ce sont des espaces de frayage.

B. — J'ai eu la chance en 1979, quand j'étais chez les Warlpiri, d'assister à un cycle d'initiation qui se déroulait en parallèle, par les hommes d'un côté et les femmes de l'autre. Cela durait depuis un mois quand je suis arrivée et a continué encore pendant quatre mois. Le principe d'un tel cycle, c'est que presque tous les jours pendant deux heures et parfois toute la nuit on joue l'itinéraire des ancêtres totémiques que l'on célèbre à ce moment-là. Ce qui veut dire que pendant cinq mois on revoyage par petites séquences sur plusieurs centaines de kilomètres et c'est un itinéraire droit mais, au fur et à mesure que l'on avance dans cet itinéraire, une série de sites sont croisés par d'autres itinéraires et font donc intervenir d'autres clans qui sont liés au clan-gardien de l'itinéraire célébré et chaque fois une nouvelle scène se joue.

F. — Et ils interviennent à ce moment-là dans la séquence ?

B. — À ce moment-là, c'est programmé pour telle soirée : telle étape de l'itinéraire. Le terrain de danse est pratiquement comme cette pièce ici, et chaque pas que l'on saute est comme un pas de géant par rapport à l'itinéraire.

F. — Cela va un peu dans le sens de ce que disait Jean-Claude : le traitement par scénario du rêve, car c'est finalement une technique de mise en scène.

B. — Je pensais à une autre chose par rapport à cette histoire d'hostilité dans la ville qui attire. C'est peut-être aussi l'ambiguïté de ce qu'ils appellent les sites secrets et sacrés et cela explique peut-être quelque chose par rapport au fait que pendant deux générations ils n'aient pu retourner sur leurs sites puisqu'ils étaient vraiment enfermés dans les réserves, sans autorisation de bouger. Finalement, avant même le contact avec les blancs, la terre qui est à eux n'est pas disponible à n'importe quelle condition et il y a des points où on ne va pas ou seulement exceptionnellement. Donc cette ambiance émotionnelle de l'exception a pu se rejouer dans un espace sédentaire, d'autant plus que ces lieux-là précisément sont (devenus) des lieux de rêve. Un contact physique est très important régulièrement et la première chose que tous les aborigènes ont fait à différentes époques, c'est cela. En 1967, un référendum les a reconnus comme citoyens et leur a redonné la possibilité de se déplacer comme n'importe qui.

X. — Et auparavant, quel était leur statut ?

B. — Ils n'en avaient pas. Donc, en 1967, ils sont repartis et la première chose qu'ils ont fait a été de toucher la terre, les pierres et les arbres dans les sites qui correspondaient aux sites de leurs ancêtres. Ces sites existent par milliers en Australie. Il

faut voir cette toile d'araignée de réseaux qui se croisent avec tant de petits points. Donc le contact est important et, comme je te disais tout à l'heure, si la nuit quand on rêve, c'est un effort et qu'on se réveille fatigué, en fait un rêve fort est vécu aussi comme un vrai voyage où l'on a touché l'espace et le temps du rêve-terre.

P. — Est-ce que les aborigènes sont tous loin de la mer ?

B. — Il y a des endroits dans le nord et dans l'ouest où ils sont en bord de mer. Mais une polémique s'est élevée là-dessus, qui est extrêmement embrouillée comme toujours en anthropologie. En effet, on a eu tendance à dire que, après tout, on pouvait coloniser la côte du sud-est parce qu'il n'y avait pas d'aborigènes. Et d'autres gens réagissaient en disant qu'évidemment, quand ils ont vu arriver du monde, ils se sont sauvés et n'ont rien voulu avoir affaire avec. En fait il y a eu des massacres.

Il y a eu beaucoup de tentatives d'échanges. Cela aussi est assez intéressant parce que cela reste actuel. Une idée d'échange symbolique, en quelque sorte. De fait, il se sentent tellement forts de leur culture aujourd'hui qu'ils peuvent assimiler les choses de la technologie occidentale et ils considèrent que cela leur est dû parce que le fait qu'ils existent, c'est donner quelque chose aux blancs, mais tout en gardant secrètes les choses qui doivent rester secrètes. Un échange qui est : si vous acceptez que toute une partie de notre savoir reste secret... Deux zones qui sont irréductibles et c'est ainsi que l'échange est possible.

Pour en revenir à cette histoire de mer, des ethnologues ont dit : ils se sont sauvés. Et là-dessus arrive une troisième vague qui ne va pas justifier de manière réactionnelle l'absence d'aborigènes sur la côte, mais dire : il y avait un choix de vie de leur part, il faut marcher, il ne faut pas que l'eau soit là, à côté.

Un certain nombre d'études en ethnologie assez récentes ont montré que les sociétés de chasseurs-collecteurs qui ne pratiquent pas l'agriculture même dans des zones désertiques travaillent moins pour se nourrir que les sociétés sédentaires. C'est aussi une des théories permettant de dire que, finalement, la mer c'était peut-être quelque chose d'exceptionnel. Mais tu pensais à cela pourquoi ?

P. — J'aurais voulu savoir si justement, dans ces cartographies du rêve ou de la danse, il y avait l'idée d'une limite, extérieure, disons ?

B. — Je pense que l'on n'est pas sur un plan. Il y a un jeu entre « c'est loin », « c'est ici », passé, présent. Sans arrêt le passage du temps à l'espace, cela est dit explicitement, les sites sont des grottes et quand on plante deux piquets sur un terrain de danses (je parle pour les femmes puisque les hommes ont d'autres objets), on dit que ces deux bâtons rejoignent deux points sous terre qui créent un cercle en-dessous. Je ne pense donc pas que cela est perçu en plat.

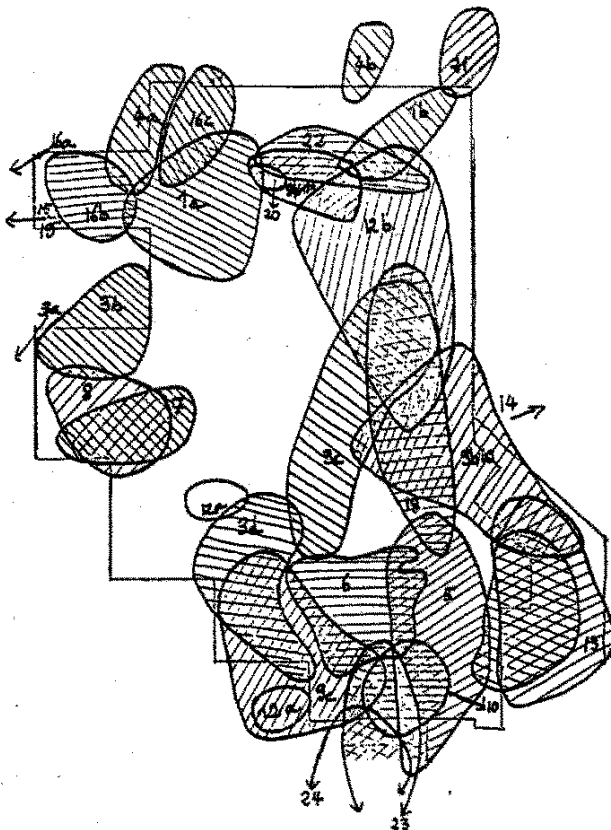
P. — Mais y a-t-il une limite quelque part ?

B. — C'est bourré de limites ! mais pas fermées. Sans arrêt on raisonne sur une séparation ; cela commence avec l'initiation, on se sépare de la mère...

F. — Il y a quelque chose que je voudrais que tu raccroches à ce sujet-là, quelque chose qui m'a paru extraordinaire, c'est le fait qu'il n'y ait pas de système de numération qui aille au-delà de 2. Cela doit totalement remanier les notions de limite, de haut et de bas, de différence entre le temps et l'espace. En effet, à partir du moment (cela me semble un théorème qu'il faudrait illustrer) où tu n'as pas de système d'inscription de numération... Si j'ai bien compris, ça se numérote 1, 2 et plus plusieurs. Voilà qui change complètement tous les systèmes de coordonnées. Déjà pour l'Œdipe, ça simplifie énormément ! (*rires*)

B. — En revanche, il y a une différence entre le « nous » de deux et le « nous » de plusieurs. Et en fait, là où intervient le troisième, sans qu'il soit exprimé, c'est qu'il y a une différence, quand on parle à quelqu'un, entre dire *nous* toi compris, et nous (et les autres). C'est assez important, cela.

Et ce que je voulais juste dire par rapport à ces histoires de frontières, c'est donner un exemple sur un territoire qui fait à peu près 600 kms nord-sud et 200 kms est-ouest, avec une population de 3000 personnes. Là (*cf. carte ci-dessous*) il y a à peu



Les hachures indiquent les aires « patries » (heartland areas) dans lesquelles est concentrée la majorité des sites associés à un groupe local (patriclan). Mais chaque groupe a des intérêts et des responsabilités pour des sites extérieurs aux aires définies. (Note : cette carte a été exécutée par le Central Land Council comme pièce à conviction (Exhibit n° 172C) pour la revendication territoriale warlpiri.)

près une vingtaine de territoires qui sont dessinés par des cercles, mais de manière complètement simplifiée pour faciliter la revendication territoriale. En fait, chaque espèce de bulle qui est représentée ici, ce n'est pas un territoire en plein, c'est toujours pareil, c'est une toile d'araignée, et on retrouve des ramifications de la bulle de manière discontinue dans une autre bulle. Ainsi le même groupe aura des droits de territorialité sur une toile d'araignée dans une bulle et un bout ailleurs, mais aura surtout un site qui fera le lien, tout en explicitant la discontinuité. Et le héros, par exemple, aura voyagé à ce moment-là sous terre.

S. — Quel est le temps du rêve ?

B. — Le rêve c'est le présent et « il y a très longtemps ». Pour moi ce temps qui est à la fois le présent et il y a très longtemps, ce n'est pas un temps historique mais un temps de métamorphose. C'est un temps dynamique mais de transformation. C'est donc une dynamique de transformation, mais tous les rôles, toutes les formes de métamorphoses existent en même temps dans le présent, simplement c'est en changeant de lieu dans cet ultime temps du présent que l'on change de forme. Et c'est extrêmement dynamique, puisqu'en fait on ne parle que de cela : on ne parle que de la transformation.

P. — Mais c'est difficile de poser les problèmes en termes de temps, là où on a affaire manifestement à un jeu de territorialités, très spatialisant, comparé avec la danse.

B. — Un aborigène ne dit pas qu'un territoire lui appartient mais qu'il appartient à ce territoire. Donc un territoire, ce n'est pas qu'on l'occupe, la terre n'est pas à conquérir, elle donne sens aux gens.

C'est dynamique et c'est fluctuant. Ce n'est pas un hasard si la plupart des sites correspondent à des gisements miniers. Il y a un lien entre tous ces itinéraires et le sous-sol. Et aussi, par exemple, l'itinéraire du kangourou correspond à une zone où l'on trouve des kangourous. L'itinéraire des pommes de terre sauvages à une zone où l'on trouve des pommes de terre sauvages. Une écologie de cet espace détermine donc les grandes lignes. Ensuite, de petits faits sont réglés de génération en génération : un chasseur qui va un peu loin, qui trouve un endroit où personne n'a été et qui revient, qui raconte, les gens y vont et ça se rêve, et à la génération suivante, on décide que tel enfant aura sa force vitale qui sera venue de cet endroit-là ; et par le rêve quelqu'un dans la parenté aura déterminé que cet endroit-là correspondra à telle espèce végétale ou animale. Alors il y a ainsi une multiplication de végétaux ou d'animaux, de petits faits qui sont greffés sur d'autres itinéraires et, au fur et à mesure des générations, cela a glissé et l'on assiste encore au même phénomène

aujourd'hui, c'est-à-dire que les contacts avec les blancs (c'est truffé de contacts) sont rêvés, interprétés par les groupes et réintégrés à un itinéraire qui existait et cela bouge ainsi.

Maintenant qu'est-ce qui fait que quelque chose qui arrive à quelqu'un dans une génération est retransmis à la génération suivante et passe dans la mémoire du rêve des générations après, je n'en sais rien.

P. — Dis-moi, c'est bien un travail de rêve, ce ne sont pas des conteurs ?

B. — Chacun est aussi conteur des rêves-mythes traditionnels de son clan. Et il y a des guérisseurs, mais qui ont une zone particulière. Et le reste...

F. — Ce sont les initiés ? Les non-initiés peuvent... ?

B. — Oui, c'est cela. À partir d'un certain âge. Mais alors ce qui se passe, c'est que les enfants sont familiarisés avec cela tout petits. Comme tous les matins les gens se racontent les choses, ils le voient. Les gens se racontent leurs rêves et par la parole, et par les mains, par le langage des mains, et en traçant des signes sur le sable. La parole est rapportée comme ça dans l'air et...

F. — Il faut que tu précises un point très important, si je puis dire, pour nous. C'est qu'il y a un langage des mains qui est aussi élaboré qu'une véritable langue.

B. — Donc on raconte ses rêves par la parole, par les mains et par les traces sur le sable. Cela va très vite. Et cela, les enfants le voient tout petits. À la limite, il semblerait qu'ils comprennent plus vite ce qui est tracé sur le sable que les mots. Donc ils apprennent plus vite ce code. Cela ressemble toujours à une cartographie et tous les récits sont des récits de voyage, alors c'est toujours : marcher, s'arrêter, assis là...

F. — Tu as dit qu'il n'y avait qu'un temps présent. Est-ce que cela veut dire qu'au point de vue linguistique, il n'y a pas de futur, d'imparfait, de parfait-composé, etc. Est-ce que cela a une incidence ?

B. — Si, si. On dit demain, on dit hier...

F. — Et les verbes ? Sont-ils tous à l'infinitif ? Comment ça se passe ?

B. — Les formes sont complètement différentes...

A. — Comme en breton. Être n'existe pas, il n'existe que devenir.

X. — Est-ce qu'il y a une notion de temps ?

B. — Non, dans la plupart des langues. Moi, j'ai l'impression qu'en un mot on dit temps/espace. Ce n'est pas privilégier l'espace, mais c'est indissociable. Cela ne veut pas dire que c'est quelque chose de statique.

P. — C'est un repérage du temps seulement possible dans les coordonnées spatiales.

B. — J'étais en train de réfléchir au fait que le temps que j'ai passé là-bas était en pleine période rituelle mais quand même à peu près 70 % du temps quotidien est passé en référence au rêve (à danser, à chanter...). Et il y a une sorte de (cela peut être un phénomène beaucoup plus général) désaffectation, une fois que le minimum de choses est fait pour avoir à manger, de ces choses-là. L'essentiel n'est pas d'aller à la chasse. Bien sûr, on rêve du quotidien aussi. J'avais l'impression, quand j'étais dans le camp, que même quand il n'y avait pas les cérémonies, il y avait une manière de marcher, de se déplacer dans les zones (pour faire à manger, l'espace où l'on dort...) comme si l'on planait, comme si on avait pris de l'acide. Maintenant c'est difficile de savoir d'où vient cet effet-là. Est-ce la sédentarisation ? Est-ce que cela a toujours été ainsi ? Moi, je n'en sais rien. J'y étais en 79. Mais il y a un mélange de sérénité et d'apathie complète et puis d'un seul coup une énergie absolument extraordinaire dans les cérémonies. Pour le coup on a vraiment l'impression d'être dans un autre espace et dans un autre temps. Enfin, c'est peut-être subjectif...

P. — Le travail du rêve c'est de renomadiser sans cesse, de relisser sans arrêt quelque chose qui avait tendance à se strier.

F. — Si j'ai bien compris, c'est une réactualisation, en ce sens que Barbara explique dans sa thèse qu'il y a des zones de sécheresse qui font qu'on ne peut pas aller dans certains espaces, ou bien, de ce fait on se retrouve à plusieurs tribus, ou ethnies, sur les mêmes espaces. Dans ce cas-là, il faut redéfinir ce qu'est le territoire du rêve. Ou alors, comme tu disais tout à l'heure la définition, l'essence d'un enfant sera un de ces territoires où il est attribué.

B. — Il y a une chose que je n'ai pas encore précisée, c'est que l'on ne considère pas qu'un enfant est véritablement le produit de ses parents. Une femme est enceinte non à cause du rapport sexuel mais parce qu'elle est pénétrée par un enfant-esprit. Alors il y a eu là aussi toute une polémique en ethnologie pour savoir si les aborigènes savaient ou ne savaient pas comment on fait les enfants ! Et maintenant la plupart des gens disent qu'ils savent. Mais cela fait partie du secret. C'est une chose

dont parlent les hommes entre eux et les femmes entre elles. Mais ce n'est pas une chose qui circule. C'est-à-dire que c'est une chose que les enfants n'entendent jamais puisque cela ne se dit que dans les espaces cérémoniaux d'où les enfants sont absents. Ensuite, on dit néanmoins que le père, mari de la mère, donne sa force vitale à l'enfant, mais une fois que l'enfant est conçu. Et, maintenant cela ne se fait plus mais cela se faisait encore il y a cinquante ans, la femme devait avoir des rapports avec d'autres hommes pour que l'enfant ait encore plus de force vitale. Celle du père ne suffisait pas.

Mais ce qui est très important, c'est qu'au niveau du discours qui accompagne les cérémonies, ces choses-là n'ont pas d'importance. En fait, ça les fait rire quand des blancs habitant dans la région ont dit que les aborigènes ne savaient pas comment on faisait les enfants. Ça les fait rire. Et cela est assez intéressant, parce que pour cela comme pour beaucoup de choses les aborigènes semblent ne pas du tout éprouver le besoin de prouver. J'ai pu assister à des scènes en ville où des gens qui sont vraiment à l'aise dans les camps se faisaient passer pour des débiles mais riaient en coin, cela peut-être pour que le rapport avec les blancs soit simple : si tu as de l'argent, tu m'en donnes, tu me payes à boire... C'est : je ne sais rien. Il n'y a pas à prouver aux blancs qui on est ou quoi, sauf pour les revendications territoriales, car depuis 70 il faut bien prouver que cette terre-là, depuis tant de générations, on y avait droit.

Quand on pense au sacré, à la religion, enfin moi je m'en fais traditionnellement une image d'Épinal, quelque chose de très sérieux, de silencieux, et de sombre. Mais ce qui est vraiment extraordinaire là, c'est, quand on est dans les activités sacrées, quelque chose de très fort, une émotion à la limite du pathétique, de la tragédie. Souvent les gens pleurent de certaines émotions, d'un contact avec un ancêtre, mais à côté de cela les gosses crient, les chiens aboient, on se fait à manger, on rit, on raconte des obscénités, enfin tout cela est complètement mélangé. Il y a un côté jeu, mais jeu jusqu'au bout, comme dans un film...

F. — C'est-à-dire qu'il y a une telle évidence, une telle généralisation du sacré qu'il n'y a pas besoin d'en rajouter, de se mettre une chasuble, de faire l'obscurité. J'ai assisté en Afrique à un N'Döp et au moment du sacrifice c'était un peu ainsi.

P. — Je voudrais savoir si c'est tout à fait vrai ce que tu dis, à savoir s'il n'y a pas une montée de choses qui fait qu'à un moment donné, toute cette agitation-là se prend comme une espèce de grumeau. C'est comme dans les cérémonies indiennes, avec cette musique.

B. — Par rapport à ce que tu dis là, je pensais à une chose, c'est cette histoire de continu/discontinu. Quelque chose en petit fait un effet et la même chose en grand

fait exactement l'effet contraire. Quelque part il y a une coupure, on ne sait pas où elle est. Je vais vous raconter, à ce propos, une anecdote typique d'ethnologue maladroit. Au début de mon séjour, j'entends un jour une femme qui chante. Je m'approche et je lui dis : c'est beau ! Elle ne répond pas. Quelques temps plus tard, j'entends ce même chant (ce n'était pas vraiment un chant mais plutôt une modulation de la voix) qui monte de différents endroits du camp, qui monte de plus en plus, de plus en plus et cela devient extrêmement angoissant. En fait, c'est ce que font les hommes en deuil et quand tout le camp se met à faire cela, c'est absolument insupportable... Mais ce qui est fou, c'est que la première fois quand je l'ai entendu chanté par une seule femme, cela me semblait assez joyeux et en fait, si tu décomposes cela, c'est un appel au mort et une forme de communication qui lie l'individu avec le mort et où l'on se retrouve. C'est un peu triste aussi mais surtout on réussit la communication. Alors quand toute la communauté fait cet entonnoir sonore, c'est extraordinaire. C'est un exemple. Ce que je veux dire, c'est que ces histoires de bruit, d'agitation, et que l'on fasse tout en même temps, cela peut être aussi la sensation de sacré. Et ce n'est pas : on arrête, on devient sérieux, c'est le sacré. Mais il y a un moment où l'accumulation du même élément fait qu'on se retrouve absolument à l'opposé. C'est comme si un axe était tendu entre deux pôles opposés et que cet axe soit traversé...

F. — L'asymptote !

M. — Comment les aborigènes se nomment-ils entre eux ?

B. — La terminologie pour la parenté répond aussi à cette histoire des enfants par rapport aux parents. Comme dans la plupart de ces sociétés-là, un système de parenté fait que l'on dit « mère » ou « père » à différentes personnes, tout en sachant qui est censé être la vraie mère et le mari de la mère, donc le vrai père, puisqu'en principe c'est lui qui détermine l'héritage que l'on fera sur un itinéraire mythique. Mais il ne le détermine pas parce qu'il a conçu l'enfant mais parce que la mère, en passant sur le territoire du père, a été pénétrée par la force vitale du territoire du père, donc l'enfant a reçu cette force vitale qui a permis de le concevoir.

Cet itinéraire-là, qu'en anglais les ethnologues ont appelé *totem de conception*, peut être une espèce végétale, animale... C'est quelque chose que l'enfant gardera toute sa vie, mais c'est la conception, c'est tout, cela ne suppose pas un territoire sur lequel il aura des droits. Il se trouve que, la plupart du temps, on faisait coïncider ce lieu-là avec un territoire un peu plus vaste qui serait le territoire du mari de la mère et qui, à ce moment-là, donne un nouveau totem, qui ne sera pas de la même espèce mais qui est associé. Si la mère a conçu son enfant sur un autre territoire, il aura ce totem de conception, mais si le père veut absolument que son enfant rentre

dans son clan, il pourra lui transmettre au moment de l'initiation un droit territorial sur son territoire. Là il y a deux totems. En fait, il y en a encore davantage, parce que l'enfant peut avoir un totem de sa mère et il peut être adopté par un autre groupe.

Ce qui est intéressant aussi, c'est que ce n'est pas la mère, ni le mari de la mère qui détermine par son rêve par qui elle a été conçue, c'est un membre de la parenté. C'est alors la stratégie, du coup on rentre dans la tribu et les systèmes de parenté qui font que quelqu'un d'extérieur au couple détermine où elle a été conçue, donc avec qui l'enfant aura des droits à sa génération.

Maintenant comme ils sont sédentarisés, le totem de conception est celui du lieu où ils sont sédentarisés, mais aux générations d'avant, il y avait quelqu'un dans la communauté qui un matin se réveillait en disant : je sais où elle a conçu son futur enfant... Cela peut être lié au fait qu'elle aura mangé quelque chose et cette chose-là ne se trouve que dans telle région, ou par exemple, en rentrant du jour où elle a mangé cette chose, elle a été malade le lendemain. Tout se remonte ensuite.

Le nom du totem clanique coïncide avec un système de parenté classificatoire. Ce système fait qu'il y a huit sous-sections ou noms de « peau ». Donc tout le monde porte un de ces huit noms et c'est cela qui fait la parenté. Mais cela n'est pas donné à l'enfant, c'est forcé, c'est-à-dire que quelqu'un d'une sous-section ne peut épouser qu'une autre sous-section sur les sept qui restent. Donc l'enfant porte un troisième nom de sous-section qui est le résultat de la conjonction des deux. Cela, c'est toujours déterminé. Alors que se passe-t-il quand un couple se marie et qu'ils n'ont pas les bonnes sous-sections ? Traditionnellement ce n'était que la sous-section de la mère qui comptait, c'est-à-dire qu'on faisait comme si elle avait épousé l'homme de la sous-section qu'il fallait, donc l'enfant portait le bon nom. Aujourd'hui c'est l'inverse, parce qu'il y a urgence depuis deux ans à garder le clan territorialisé pour les revendications et comme il y a de plus en plus de mariages qui ne respectent plus les sous-sections, c'est la sous-section du père qui détermine celle de l'enfant. Il y a un mot « sans nom » qui veut dire que quand quelqu'un meurt, tout ce qui est associé à son prénom ne doit plus être prononcé pendant un an minimum. On peut en parler avec des gestes, mais tout ce qui a un rapport à ce prénom ne doit pas être prononcé. C'est ainsi que le langage s'est enrichi. En effet, ces prénoms correspondent toujours à des végétaux ou des animaux ou d'autres choses et cela fait sauter tout un éventail de mots, et alors on emploie l'expression « sans nom » ou un autre mot mais le mot tabou peut revenir à la génération suivante.

M. — Il en est ainsi chez les esquimaux.

B. — Quand je suis arrivée là-bas, quelqu'un venait de mourir qui s'appelait Francis et donc il ne fallait pas dire France parce que cela sonnait pareil.

Le fait que ce ne sont pas les mêmes questions qui se posent en ethnologie de génération en génération, alors qu'à la limite les matériaux sont les mêmes (et il y en avait encore plus il y a quatre générations), c'est que tu n'as peut-être pas conscience ici que tu vois ces choses-là, mais je pense que si tu peux les voir ailleurs, c'est qu'en fait tu as senti que tu les voyais ici. Si l'on voit ces choses-là dans les autres sociétés, c'est qu'en fait on a la possibilité de les voir ici et cela joue un peu comme un reflet.

X. — Et ces imbrications de territoires, il arrive qu'il y ait une ville au milieu ?

B. — Les itinéraires passaient sur toute l'Australie avant, donc maintenant il y a des villes...

F. — À un moment il y a des tas de détritiques, des bouteilles de coca-cola... mais l'itinéraire passe là-dessus sans aucun problème.

B. — De toutes façons, ils sont invisibles à nos yeux, ces itinéraires.

X. — Un lieu important maintenant est je ne sais où...

B. — Un lieu important, c'est bien cela qui est terrible, cela devient de plus en plus violent d'ailleurs, et je me demande comment cela va se passer dans les années à venir, puisque les gisements de richesses minières sont sur des sites sacrés et il y a vraiment des luttes. Ce qui est curieux, c'est qu'en Australie une obsession légaliste fait qu'il y a une zone en droit où à partir du moment, en 1976, où on a reconnu aux aborigènes la possibilité de prouver par des tablettes peintes que c'était leur carte d'identité et la carte de géographie par rapport à un lieu, c'est suffisant dans un procès pour dire qu'ils avaient des droits sur ce lieu. Cela s'est passé en 76 au niveau du gouvernement fédéral, et maintenant ils font tout ce qu'ils peuvent pour revenir en arrière. Ce qui est assez facile dans la mesure où les législations d'États (l'Australie est en effet une fédération de sept états) ne reconnaissent pas cette loi. N'empêche qu'il y a une zone de la législation fédérale qui permet quand même d'avoir un droit de regard sur les législations d'états. Alors, cela donne des procès interminables. Ainsi l'exploitation de l'uranium en Australie : ils ont mis dix ans à discuter avant de commencer à le faire, alors qu'ils auraient très bien pu le faire dix ans avant. À cause de cette espèce de barrage légaliste. À terme, les aborigènes ne sont pas du tout contents. Ils considèrent, eux, qu'ils ont perdu. Ils ont malgré tout gagné dix ans ! Et tout se passe sur ce mode-là. Cela en devient même absurde puisque la plupart des entreprises qui exploitent ces gisements sont des multinationales. Et certaines se découragent, elles sont prêtes à abandonner et c'est le

gouvernement qui veut faire du zèle, qui les pousse. Quand je suis retournée là-bas en 80, une action a mobilisé toute l'Australie et a fait la une des journaux pendant un mois. Les aborigènes de partout étaient solidaires d'une petite communauté de cinq cents personnes Noonkanbah, et il y a eu des manifestations dans toutes les villes australiennes où même des blancs ont manifesté, des prêtres se sont fait arrêter, un grand consensus s'était créé. Il s'agissait de pétrole. Une entreprise qui s'appelait Amax. Et Amax partait, était prête à partir et le gouvernement de l'Australie de l'Ouest, les syndicats des mineurs et des convoyeurs ont boycotté le transport du matériel. Le gouvernement, qui voulait montrer sa force, a dû engager des gens dans les îles du Pacifique, engager une brigade spéciale, des mercenaires en quelque sorte pour conduire un convoi de camions immenses. J'étais dans une ville au passage de ce convoi. Partout des gens étaient postés dans le désert, sur la route, pour essayer de l'arrêter. Eux fondaient, faisant une sorte de train sur la route, des convois immenses, il y en avait vingt. Une fois arrivés là-bas, les aborigènes s'étaient peints et avaient complètement bloqué l'entrée de la communauté. Alors ils n'ont quand même pas osé foncer. Résultat : au bout d'un moment, cela s'est tassé, le gouvernement a fait passer des lois, arrêter plein de gens et ils ont commencé à forer, mais aux dernières nouvelles, ils avaient complètement surestimé le gisement et ce n'est plus du tout intéressant ! (*rires*)

A. — Les aborigènes supportent-ils qu'on exploite certains endroits ?

B. — En général, il y a parmi eux une certaine intransigeance philosophique selon laquelle il ne faut pas toucher à la terre. Mais certaines communautés acceptent à condition de toucher des compensations minières.



Les Warlpiri du désert central australien
Peinture rituelle représentant le Rêve des Prunes Noires Yawakiyi

Espaces de rêves (2) : Les Warlpiri (26 février 1985)

B. — Je vous ai donné des exemples de rêves-mythes (*Jukurrpa*) d'animaux, d'oiseaux, de plantes mais aussi de phénomènes comme l'eau, le feu, les étoiles, ou d'objets comme les bâtons à fouir ou les perches initiatiques, ou encore de statuts comme les hommes initiés, les femmes célibataires, le patriarche incestueux et invincible.

En fait, tout ce qui existe dans la nature et la culture a son rêve. Mais tous les éléments ne sont pas actualisés de la même manière. Seulement une centaine servent à identifier la quarantaine de clans warlpiri. Ils correspondent à des itinéraires très longs, parfois de plusieurs centaines de kilomètres qui traversent la terre des clans qui en portent le nom. Les autres éléments du rêve forment une espèce de réservoir. C'est là qu'intervient le rêve du sommeil. Il peut puiser dans ce réservoir pour donner une identité individuelle à un nouvel enfant qui va naître. Cela se passe de la manière suivante : toute conception d'un enfant est annoncée par un rêve que fait la mère, le père ou un autre parent. Ce rêve indique en quel endroit la mère a été pénétrée par un esprit-enfant, condition de la formation de l'enfant. Et le rêve indique aussi quel élément particulier de ce site donne son identité à l'esprit-enfant. On peut rêver que l'enfant est conçu sur la terre de son père, il est ainsi l'incarnation du rêve de son clan. Mais le plus souvent, on rêve que l'enfant est l'incarnation d'un autre rêve. Cet autre rêve, c'est-à-dire l'élément qui le qualifie, peut être celui qui donne son identité à un autre clan. L'enfant en grandissant aura ainsi des droits particuliers sur la terre et les rituels correspondant à ce clan qui n'est pas le sien. Mais on peut rêver aussi que l'élément-rêve de l'enfant ne correspond à aucun clan particulier mais est puisé dans le réservoir des plantes, des animaux, des objets qui ne sont pas particulièrement célébrés par les clans.

Ce rêve est alors un potentiel pour l'enfant. Si son clan est trop important, il arrivait dans le passé qu'au lieu de rester sur la terre de ses pères comme il se doit, il fonde son propre clan à partir de ce rêve nouveau. En un sens c'est une création mais pour les Warlpiri c'est simplement la réactivation de la mémoire du rêve. L'élément/rêve qui a servi à fonder le clan existait depuis toujours dans le réservoir du rêve et dans l'environnement. Les hommes n'ont fait que s'en souvenir et l'ont actualisé en le connectant aux itinéraires déjà célébrés.

C'est pourquoi il est très important de dire que la notion du rêve, des ancêtres du rêve, du temps du rêve, n'est pas un simple temps des origines, mais c'est l'espace, à la fois du passé, du présent et de l'avenir où sont stockées toutes les combinaisons possibles entre les éléments de l'existence. Il n'y a pas de notion d'évolution car en fait tous les éléments existent avant même d'avoir pris forme du fait qu'ils sont eux-mêmes des combinaisons d'autres éléments. On pourrait dire que le rêve

c'est tout le possible ; ça ne commence nulle part et ça ne va nulle part. C'est la condition de la vie et de toutes les transformations.

N'importe quel élément est un rêve en soi mais il est aussi connecté à d'autres éléments avec lesquels il forme ce que j'appelle une constellation. Par exemple le rêve du sable est à la fois celui du miel, des abeilles, des perruches vertes et des hiboux. Pourquoi ? Parce que le mythe, ce que nous appelons le mythe et que les Warlpiri appellent rêve, raconte que les dunes de sable se sont formées dans les sites de ce rêve, lorsque le miel a coulé dans les arbres et sous terre, que les abeilles l'ont apporté d'une autre terre et que les hiboux, oiseaux de la nuit, et les perruches vertes, oiseaux du jour en furent témoins. L'histoire est beaucoup plus longue et compliquée mais on ne peut rentrer dans les détails !

Maintenant chaque constellation de rêve est dite avoir semé des prénoms dans la terre. Et ce sont ces prénoms qui sont les esprits enfants, enfants du rêve, ils se réincarnent de génération en génération dans les hommes. Mais un individu n'est pas seulement le résultat de l'incarnation d'un esprit enfant. S'il se maintient en vie c'est parce qu'il est dépositaire de la force vitale du rêve de son clan – c'est-à-dire la force qui se transmet de père en fils. Mais il est aussi dépositaire d'une force vitale qui se transmet de mère en fille. De père en fils se transmet toujours la même constellation de rêves, les rêves du clan ; ce sont donc toujours les mêmes noms. Comme on doit se marier à l'extérieur de son clan, la constellation de rêves de l'épouse est toujours différente. Ce qui passe de mère en fille c'est le résultat de la fusion des rêves de la mère et des rêves du père ; de génération en génération ce sont donc des combinaisons de rêves différents. C'est pourquoi cette force n'a pas de nom. Mais quand on a dit tout ça on n'a pas encore un vrai humain. Il lui manque son esprit-énergie. C'est quelque chose, le plus proche de notre notion d'âme, qui n'appartient qu'à lui et se loge dans son ventre. C'est cet esprit qui la nuit voyage dans le rêve et quitte pour cela le corps. Il peut ne pas le réintégrer et alors l'individu sera malade, très faible, tellement à plat au sens électrique qu'il pourra en mourir. Si son esprit-énergie revient, il peut au lieu de retourner dans le ventre comme il se doit, se loger dans une autre partie du corps. Alors l'individu est toujours malade mais là le chaman peut intervenir.

À la mort de quelqu'un, ces différentes composantes vitales sont redistribuées. L'esprit enfant retourne dans le site d'où il avait émergé, en attendant de se réincarner. La force vitale du père et du clan se dissipe sur toute la longueur de l'itinéraire terrestre du rêve du clan ou plutôt de la constellation de rêves du clan. La force vitale sans nom, qui descend de mère en fille, est celle qui doit être conjurée par les rites funéraires : elle circule entre tous les clans sous forme des cheveux du mort et revient au bout de quelques années au clan de la mère. Quant à l'esprit-énergie du mort, il est emporté dans le cosmos au-delà de la Voie lactée et des deux galaxies des Nuages de Magellan, à condition que l'homme ou la femme soient morts de

vieillesse et pas de maladie ou d'accident. Dans ces cas l'esprit-énergie est comme court-circuité et se dissipe on ne sait où.

Une fois toutes ces forces parties, on n'a pas encore un vide à la place du mort. Il surgit de lui une image, une ombre, un double, un fantôme. C'est l'image de son corps vidé de tout le reste. Elle va errer et hanter les proches du mort en particulier dans les rêves du sommeil. C'est la fatalité du souvenir. Les hommes feront tout pour ne pas invoquer cette image, ne pas se souvenir. Plus personne dans la tribune devra prononcer le nom du mort ; pendant deux-années on ne chantera plus les chants de son rêve, on ne retournera plus sur sa terre. Les hommes n'y pourront rien, l'image pourra toujours revenir les hanter.

C'est très important car c'est en fait la seule création humaine. Tout le reste vient du rêve et y retourne. Mais l'image du mort est un résidu indivisible, une fois qu'ont été décomposés tous les éléments du rêve qui s'étaient combinés pour former l'individu. La seule différence entre le rêve et la vie, c'est que les vivants produisent des images de mort qu'ils réinjectent dans le rêve. Une fois que ces images sont réinjectées dans le rêve, elles participent des combinaisons du possible. Pour résumer, on peut dire que le rêve fait du possible et les hommes font du passé. Mais il y a là un point de rupture essentiel. Je dirais qu'il y a une discontinuité entre le rêve et l'homme fondée sur la discontinuité impliquée par les transformations propres au rêve. Ceci pose la question de ce qu'est cette notion de rêve.

Si l'on envisage que le rêve est l'espace où tout se combine avec tout, c'est en un sens un continuum. Mais d'un autre côté, le rêve est aussi le mythe, ou plutôt les mythes, toutes les histoires qui ordonnent des éléments entre eux, qui mettent de l'ordre dans le désordre de toutes les combinaisons possibles. Ces séquences narratives produisent de la discontinuité en permanence ; car les hommes peuvent faire des rêves qui révèlent des séquences narratives qui avaient été oubliées par les hommes. Ces nouvelles séquences peuvent être intégrées au corpus de mythes, mais seulement à la condition que le groupe les accepte, ce qui est loin d'être systématique et provoque toutes sortes de circulations de paiements.

Les mythes donc ordonnent les éléments d'une certaine manière. Maintenant la question se pose si entre les mythes il y a un ordre ou un désordre. Si on cherche un ordre, je pense que la démarche structurale qui consisterait à dégager des pôles et articuler les constellations entre elles est une entreprise stimulante pour l'esprit mais très appauvrissante.

On ne peut pas dire pour autant qu'il y a un désordre entre les mythes. Des connexions très particulières sont exprimées par les Warlpiri, soit lorsque plusieurs rêves/mythes se croisent sur un site, soit lorsque deux rêves sont reliés par un troisième. Mais il serait vain de faire l'inventaire de toutes les connexions. Ce n'est pas le problème des Warlpiri. Eux ne cherchent pas à signifier ces connexions mais à les vivre en les rendant non signifiantes. C'est toute la force des rituels. Des com-

positions entre rêves sont opérées dans les danses : ce qui connecte ces rêves ne doit pas être dit mais vécu par chaque individu et l'ensemble du groupe. Un homme ou une femme, après des années d'activité rituelle peut ne pas pouvoir expliquer pourquoi tel rêve est connecté à tel autre. Ce n'est pas son problème, cela relève du secret qui se négocie avec l'âge. Mais l'important dans ce processus ce n'est pas que le secret cache un sens qui manque. Au contraire, il est indispensable d'avoir vécu les connexions, un Warlpiri dirait vivre sa terre comme différente mais alliable avec une autre, dans son corps. Seulement alors, le sens trouve un réceptacle, la signification de la connection ne peut prendre corps, elle ne devient une révélation qu'à condition que le corps existe. Et le corps n'existe qu'en dansant, chantant, étant peint avec des éléments qui dépassent le sens.

À partir de ces observations, j'ai donc pensé qu'il faudrait construire un modèle où l'organisation des mythes et des rites serait indissociée et s'articulerait autour de ce que j'appellerai des noyaux, c'est-à-dire des espèces de trous noirs, absence de sens, condition de l'existence et du sens. Un tel modèle pourrait être utilisé pour analyser non seulement les mythes entre eux, mais aussi les éléments qui composent chaque mythe. Car par delà les interprétations signifiantes du pourquoi de tel et tel élément dans une constellation de rêves, il y a le même phénomène de gravitation autour d'un noyau, où il ne faut pas chercher le sens pour que la magie du récit opère.

Nous avons eu un entretien avec Félix pour préparer cet exposé, aussi à propos de ce que je viens d'expliquer, je vais lire ce que Félix avait dit, à moins qu'il ne préfère le dire de vive voix !

« F. — Qu'est-ce que ce noyau que tu pressens à travers toutes les modifications rituelles, les inscriptions corporelles, etc. Est-ce à nouveau une clé structuraliste ?

B. — D'abord il n'y a pas de noyau mais plusieurs et je parlais aussi d'axes. Je vois ça comme des trous noirs, comme si l'ensemble de la mythologie était un ciel, un cosmos au-delà de notre galaxie et les mythes font entre eux des galaxies qui sont liées entre elles. Chaque noyau, chaque axe, forme un trou noir car c'est quelque chose qui existe parce qu'il y a des formes autour mais qui ne peut être désigné. Pour pouvoir continuer à exister sans être désigné, il faut que ça reste inchangé, ça ne peut pas se métamorphoser, ça n'a pas de forme. Concrètement dans le groupe, cela correspond à un secret, quelque chose qui doit toujours être transmis de la même manière. Ce qui compte, le seul sens de cette chose, c'est le fait que ça reste inchangé, alors que tout le reste bouge.

F. — Dans ton intervention précédente tu avais dit de façon plus claire qu'il fallait que ça existe en tant que tel, en tant que répétition existentielle, et moi je traduais,

donc, que cela ne pouvait pas seulement subsister dans un champ paradigmatique de significations. Dans mes préoccupations actuelles, je traduirais ce que tu dis de la façon suivante : non seulement il ne s'agit pas d'une clé structurale d'interprétation de différentes composantes mythiques mais il s'agit d'un certain usage du matériau sémantique mis en jeu qui doit être activement rendu non signifiant. Ce n'est pas seulement le fait que, de façon contingente, il y a un fait de non sens, ou de rupture de signification, mais que cela doit être activement rendu non signifiant pour fonctionner comme moyen de ce que j'appelle territorialisation existentielle. Et c'est précisément ces éléments pas signifiants qui vont constituer ce que j'appelle la transversalité des agencements, c'est eux qui vont traverser des modes d'expression hétérogènes du point de vue de leurs moyens d'expressions ou du point de vue de leur contenu par exemple mythique. Parce que, ce qui fonctionnera d'un registre à l'autre, ce n'est pas axiomatique, une structure d'articulation entre des pôles significatifs mais c'est ce que j'appellerai une logique ontologique, une façon de construire de l'existence en différents registres, ce que j'appelle avec Éric l'ordologie par opposition à une cardologie.

B. — Quand tu dis transversalité, c'est dans ce sens-là que j'emploie le mot connecter, les choses se connectent entre elles mais on ne peut pas faire une analyse de comment ça se connecte généralement, ou désigner des sens particuliers qui connectent les choses. C'est pas comme ça que ça marche. Ce n'est pas, par exemple, une opposition structurale qui fait que les choses sont connectées, c'est toute la dynamique qui fait exister la mythologie et la société qui fait que ça se connecte. »

On a vu la constitution de territoires existentiels à travers les rêves, en tant que récits mythiques et rituels. Voyons de plus près ce qui se passe avec les peintures corporelles. Dans le sens warlpiri, il s'agit d'identifier le corps à la force vitale du rêve qui est représenté ou bien en tant qu'élément en général, ou dans un site particulier ou dans une constellation d'éléments. On a vu qu'à chaque motif correspondait un ou plusieurs noms se référant au rêve ou au site.

Mais cela ne veut pas dire qu'il y a une équivalence entre tel motif et le nom qui lui est donné. Il arrive que le même motif serve pour des rêves différents. Ce qui compte c'est ce que le groupe a décidé de faire dans une situation donnée : si telle femme est peinte et tels chants sont chantés, le motif est tel rêve et pas un autre. Félix dirait : la dimension pragmatique prime sur la dimension sémiotique. Ainsi lorsque les femmes ne se souvenaient plus dans quelles conditions avait été prise telle ou telle photo, elles se refusaient à dire le nom du motif. Je faisais donc systématiquement des dessins avec leur identification, pendant que les femmes se peignaient et ensuite je les ai rapportés aux photos. Maintenant il y a des motifs qui reviennent toujours pour le même rêve. Enfin, un type de motifs, car les variations

sont infinies avec le principe des cerclages en blancs ou le nombre de tout petits éléments. Ce qui compte c'est cette liberté d'improvisation des femmes qui peignent, une fois qu'elles savent le sujet.

Quand la peinture est terminée, on peut décomposer les éléments, ou certains éléments pour en donner le sens : une empreinte animale, une femme assise, un camp, un nuage. C'est ce que j'ai fait avec certaines photos. Souvent les femmes n'aiment pas beaucoup faire ce genre de décorticage. Éventuellement elles peuvent donner des interprétations différentes. Ce n'est pas un problème du moment que les éléments font partie du rêve.

Ce qui se passe au moment de la peinture est très ambigu. Il semble que la pose des éléments de base qui vont être cerclés, ne se fait pas avec un sens attaché à chaque élément. Mais il arrive parfois qu'une femme peintre intervienne, ou même que celle qui est peinte intervienne, pour dire que ça ne va pas, qu'il faut recommencer, qu'on ne va pas faire par exemple les vignes mais la rivière. Les vignes et la rivière se réfèrent au même rêve. Alors on efface tout et on recommence.

C'est assez compliqué. Il n'y a pas un motif des vignes et un motif de la rivière. Mais il y a certains motifs qui ne peuvent pas être des vignes ou une rivière. Il faut peut-être mettre cela en parallèle avec le rapport à la mémoire des Aborigènes. Rien ne s'invente puisque tout est déjà dans le rêve : il suffit de s'en souvenir. D'un côté on ne copie pas, mais on repart toujours à zéro, on cristallise sa propre mémoire du rêve. J'ai vu les femmes dire qu'elles copiaient un motif dessiné par exemple par un homme sur un carton et faire quelque chose de complètement différent : pour elles c'était le même.

Toutes ces notions warlpiri sur le même et le différent me semblent plus cruciales que d'essayer de définir des codes iconographiques. En effet, vu qu'il y a en gros un alphabet de quatre éléments, trait droit ou courbe, rond et ligne méandreuse, tous les sens possibles se distribuent forcément sur l'un de ces quatre éléments. Ce qui compte ce n'est pas la manière dont ces éléments se combinent mais le contexte qui est attaché à cette combinaison, c'est ainsi que s'opère la reconnaissance. Il est intéressant que des Blancs, instituteurs ou missionnaires essaient d'utiliser ces quatre éléments iconographiques pour faire passer leurs messages. Mais contrairement aux Blancs, les Warlpiri ne comprennent ces messages que s'ils se souviennent de ce qui leur a été dit par celui qui les a faits.

Bien qu'ils utilisent souvent des petits arcs pour représenter des gens assis, aussi bien dans les peintures corporelles que dans les dessins sur le sable pour raconter des histoires aux enfants, il ne leur vient pas l'idée d'interpréter dans un dessin missionnaire représentant la communauté de l'Église, les petits arcs comme des gens car les petits arcs pourraient aussi bien représenter des empreintes d'animaux et pourquoi pas des animaux dans l'église ?

À propos de toutes ces questions sur l'iconographie, je vais lire ce que Félix en avait dit :

« F. — Il y a donc un paysage signifié qui correspond à un tableau signifiant, il y a une variation entre ces deux éléments signifié/signifiant, à partir d'une gamme, dis-tu discrète, de figures, d'expressions asignifiantes. Mais ce qui me semble tout aussi important à prendre en compte c'est le mouvement suivant : Premièrement le fait de la composition d'une gamme de figures d'expression asignifiantes et de paysages signifiants, dans le passage d'un paysage motivé à une expression non motivée, ce que j'appellerai une arbitrarisation. Deuxièmement, le fait que ces éléments arbitrarisés se composent entre eux pour composer à leur tour un certain type de paysage asignifiant.

Quel est le bénéfice, et je dirais la jouissance de cette opération ? C'est que dans la première situation, tu es sous un régime de contraintes, qui est que tu prends le paysage tel qu'il se donne, tu dois t'y adapter d'une façon ou d'une autre, tu as à rendre compte de telle ou telle séquence mythique, de telle articulation entre des personnes, des groupes, de telle prestation. En faisant le passage sur la chaîne d'expression asignifiante, tu acquiers des degrés de liberté considérables. Tu as toujours la dénotation du ou des paysages signifiés et tu composes un paysage asignifiant dont tu dis toi-même qu'il offre une variété quasi-infinie de composition des éléments.

Donc, il y aurait deux façons de considérer ce résultat. Une façon sémiologique générale qui consisterait à dire qu'on a élaboré un code, un moyen d'expression dans un rapport de dépendance à son contenu. Ce n'est pas la voie qui me semble la plus intéressante. Si je parle précisément de paysage asignifiant, c'est que, indépendamment ou parallèlement à la promotion de ce code, il y a un phénomène de jouissance pragmatique, de jouissance par la constitution de territoires existentiels. C'est plus que la reconnaissance de quelque chose qui serait un contenu, c'est une auto-appropriation à la fois de ce contenu, donc déterminé, et une auto-appropriation des coefficients de liberté introduits par ces chaînes signifiantes. C'est le fait que, maintenant que je me suis fabriqué un territoire existentiel asignifiant, je maîtrise quelque chose au point de vue du contenu mais je jouis de ma propre liberté, mon aménagement. Je suis dans mon territoire et je peux en jouer comme je pourrais jouer d'une gamme d'éléments discursifs. »

Je me suis beaucoup posé la question de la liberté individuelle par rapport au groupe chez les Warlpiri.

Félix, lui, dit, je cite : « l'énonciation individuée peut être parfaitement homogène à une énonciation collective. Inversement une énonciation de groupe peut être parfaitement personnalologique, capitalistique. »

Je lui ai opposé le cas des rêveurs warlpiri qui rêvent de nouveaux motifs corporels ou de nouveaux chants et que, contrairement à ce qui serait attendu, c'est d'ailleurs assez courant, ces motifs et chants ne sont pas du tout intégrés par le groupe.

À cela Félix a répondu que « ce que fait l'énonciateur individué est peut-être une sorte de travail de prospective qui pourrait être repris par le groupe. Comme un chercheur ou un mystique, il travaille sur fond d'une reprise possible. Et cette reprise traduit le fait qu'il participe d'un énonciateur collectif ».

Je lui ai alors opposé le cas où une mère rêve que son enfant a été conçu sur une autre terre que celle de son clan. Elle lui donne ainsi, avant même sa naissance, une identité particulière. Le groupe est obligé de le prendre comme un état de fait. En grandissant, l'enfant sera initié de toute façon au rêve-totem de son clan, mais il aura toujours pour protecteur ce rêve individuel que sa mère, ou un autre parent, lui a donné par son rêve-totem. On peut dire que le rêveur exprime ainsi sa liberté par rapport au groupe.

À cela Félix a répondu qu'on peut voir ça comme un choix individuel opposé à un consensus de groupe mais qu'on a plutôt avantage à dire que, pour l'économie subjective des groupes, le plus enrichissant c'est précisément qu'il y ait des processus de singularisation, repris ou non par les groupes.

Au lieu de dire « est créatrice la coupure de l'individu dans le groupe », on dit « est créatrice l'entrée d'une singularité, qui peut venir d'un individu, mais aussi d'un sous-ensemble du groupe ou de quelque chose qui n'a rien à voir avec le groupe mais qui vient d'une conjonction esthétique, d'une intrusion extérieure, d'un agencement cosmique qui se met à parler, une voix venue d'ailleurs ».

Si l'on envisage de la même manière l'alignement de l'individu sur une énonciation collective dans nos sociétés, je suis assez d'accord, mais ce qui me gênait, c'est que Félix parle de subjectivité individuée dans le cas de la subjectivité capitaliste. Je le cite :

« Ce ne sont plus des territoires existentiels constitués à travers des énonciateurs collectifs qui produisent de la subjectivité. Ce sont des équipements collectifs, des machines qui produisent de l'individuation subjective. C'est-à-dire une subjectivité qui est normée pour fonctionner dans le contexte d'équivalent abstrait, la monnaie, le travail, tous les systèmes qui sont mis en jeu dans la production machinique. Il faut qu'elle nie les logiques existentielles qui sont à l'œuvre dans la subjectivité territorialisée ; mais pour ne pas produire de robots, elle est obligée de produire son antidote, des équivalents territoriaux subjectifs, c'est-à-dire de nouvelles nationalités, de nouveaux types de famille, de moi. »

Par rapport à cette définition de la subjectivité capitaliste, j'ai vu chez les Warlpiri un phénomène propre à leur culture qui y correspond tout à fait. Le problème est de savoir si le développement de ce phénomène correspond à une

anticipation de la menace de l'arrivée des Blancs ou bien à une évolution autonome de la culture aborigène.

Le phénomène en question a commencé il y a cent ans, c'est-à-dire bien avant l'arrivée des blancs dans cette région, et avant aussi que circule une rumeur sur leur arrivée. Les tribus du centre ont connu une espèce d'épidémie intellectuelle. Elles se sont mises à adopter les unes après les autres un nouveau système de parenté qui leur donnait des frères ou des cousins ou des oncles dans tous les clans et toutes les tribus. Du même coup s'ouvrait pour chacun un choix de mariage beaucoup plus grand. Toujours en fonction d'un modèle de parenté, mais pas suivant une généalogie de sang, mais une généalogie classificatoire. Alors que les Warlpiri ne pouvaient épouser que leurs cousines croisées au second degré, voilà qu'avec le nouveau système un seizième de la tribu et de toutes les tribus qui avaient adopté le système devenait des cousines épousables. Quelques deux cents relations de parenté différentes, chacune désignée par un mot différent, s'étaient distribuées dans un système d'équivalence. Ce système a eu un tel succès que des tribus isolées sont en train de l'adopter en ce moment même.

J'ai eu la chance d'assister à cela car les Warlpiri avaient été sollicités par une tribu qui ne pratiquait pas ce système, de venir chez eux pour leur donner une cérémonie. Cette cérémonie, les Warlpiri l'avaient eux-mêmes adoptée, il y a cent ans, en même temps que le système de parenté.

Le système donne à tout le monde des noms dits de peau par les Aborigènes, ou de sous-section par les anthropologues. Les Warlpiri ne se sont pas seulement distribué des noms, mais ils les ont distribués à tous leurs ancêtres héros de leurs rêves-mythes.

Ainsi, les deux héroïnes ancestrales, célébrées dans la nouvelle cérémonie qu'ils adoptaient en même temps ont reçu le nom correspondant à celui de « mères » du patriclan, c'est-à-dire de femme extérieure au clan puisqu'on se marie à l'extérieur. Dans l'histoire ancestrale, les deux femmes étaient deux sœurs, et quand on est sœur avec le nouveau système on a le même nom de peau. Donc elles ont reçu le même nom, en plus de leurs deux prénoms ancestraux.

Cette cérémonie était nouvelle car elle venait d'une tribu du nord, mais elle fut « warlpirisée » par un nouveau rêve-mythe-itinéraire que les Warlpiri élaborèrent pour l'occasion.

Cette cérémonie s'appelle *kajirri*. Au départ elle était liée à un rêve-mythe particulier. Mais voilà, dans ces cinquante années, les Warlpiri ont conçu d'autres cérémonies appelées également *kajirri*. Ils ont étendu le modèle du *kajirri* initial : deux sœurs, mères du clan et extérieures au clan, à d'autres rêves-mythes. On pourrait voir là un processus d'équivalence parallèle à celui du nouveau système de parenté. Néanmoins, il est difficile de dire que ces modèles d'équivalence s'instaurent contre

les territoires existentiels, comme le dit Félix de la subjectivité capitaliste de l'équivalence. Il semble, au contraire, que par ces aménagements de modèles, les territoires existentiels sont réaffirmés, les identités claniques se maintiennent. Même si les gens ne retournent pas sur leur terre, ils continuent à la célébrer. Mais comment savoir ce qui est vécu par un Aborigène et ce que vivaient ses ancêtres ?

B. — Ce que je disais à Félix, c'est que même dans les années 40, il y avait des groupes isolés qui n'avaient jamais vu de blancs, qui n'en avaient jamais entendu parler. Dans les années 50-60, dans les déserts du Sud-Ouest, il y avait des essais de bombes ; les groupes qui n'avaient pas été sédentarisés ont vu une explosion et ils ne savaient pas d'où ça venait, et à ce moment-là quand on a été les chercher, les Blancs, ils n'avaient jamais vu, ils n'avaient jamais entendu parler... Par exemple, il y a des groupes qui n'avaient jamais vu de Blancs, qui ne se préoccupaient même pas d'en faire une description, en revanche qui avaient une cérémonie des chameaux et des cornes parce qu'ils avaient reçu d'un autre groupe la danse des chameaux et des cornes, parce qu'un autre groupe avait vu des chameaux. Mais ce qui circulait, ce n'était pas : « on a vu des chameaux », c'était la danse, et c'est très important parce que, comme je disais tout à l'heure, ce qui est important ce n'est pas quand il y a les rituels, de savoir ce que cela veut dire, c'est que le rituel ait lieu. Donc on dansait les chameaux, on ne les appelait pas les chameaux... Peut-être que les Blancs c'est des chameaux à cornes !

F. — Ce qui me semblait ressortir, c'était une série d'activités à entrées multiples, par les peintures corporelles, par les danses, les chants, les rêves, etc., donc avec un certain pragmatisme, si on n'arrive pas par un moyen on essaye par un autre, d'où la relativité des entrées et l'impossibilité de faire un codage structural, mais ce qui semble être l'objectif, c'est une jouissance machinique abstraite ; c'est l'obtention d'une certaine possibilité de jouer avec des coefficients de liberté, qui font qu'on puisse avoir une gamme de figures d'expression assignifiantes, qui sont effectivement étayées avec des correspondances de toutes sortes. Donc les différentes économies sémiologiques territorialisées, à tous les niveaux, y compris au niveau des relations de parenté, des mariages préférentiels, etc., ont cette finalité. Et c'est quelque chose d'ailleurs qui me fait penser à la finalité de l'enfant qui a aussi cet objectif d'arriver à mettre en scène des jeux de plus en plus abstraits. On pourrait montrer que les jeux d'enfants, c'est arriver à maîtriser des articulations à un niveau abstrait par tel moyen d'entrée. Or, la différence avec l'abstraction capitaliste c'est que les quantités abstraites en jeu dans la subjectivité capitaliste sont, de fait, réglementées, elles ne rentrent pas dans des coefficients de liberté parce que l'économie d'abstraction est littéralement colonisée, est littéralement articulée,

parce que là c'est cette notion de coefficient de jouissance libertaire de l'abstraction qui est un objectif tandis que les activités d'abstraction dans la subjectivité capitaliste sont hautement réglementées.

J.-C P. — Les façons de s'exprimer des gens dont tu parles sont très proches des discours d'une de mes patientes qui me raconte des trucs comme ça, où je suis particulièrement paumé... Il y a des rêves, il y a des histoires, des récits, des objets, des phénomènes, des substances, des matières, et tout ça rentre dans des articulations extrêmement complexes avec des parties de son corps, avec les moments de l'histoire. Ce qui me frappe aussi c'est qu'elle me raconte aujourd'hui des histoires qui ne sont pas très dissemblables de celles qu'elle me racontait il y a vingt ans. À la fois ça s'enrichit un peu, ça s'appauvrit par certains aspects mais il y a quelque chose qui est resté constant, on ne peut pas dire qu'elle invente tout le temps des choses nouvelles, il y a une transmission et ce qu'il y a de commun, c'est cette espèce d'énorme effort qu'elle continue à produire alors qu'elle travaille dans un Centre d'Aide par le Travail et qu'elle vit dans un Foyer, c'est qu'elle continue à faire ce travail de cartographie, qui prend à la fois des éléments de son histoire, des événements auxquels elle fait référence, et parfois dans lesquels je suis pris (« En Égypte, il y a trois cents ans, quand on s'est rencontrés à la sortie de la mosquée... »). C'est très compliqué mais quand elle le dit trois ou quatre fois de suite sur dix ans, ça m'oblige à penser qu'elle n'est pas simplement en train de me faire de l'époustoufle pour que je me paume, il y a quelque chose de plus important que ça. Cela consiste toujours donc à créer un certain continuum entre toutes ces histoires-là et son dispositif corporel qui est dans un état de dispersion et de complexité incroyable, dans lequel j'essaye progressivement de... C'est étonnamment difficile et je me suis aperçu d'un certain nombre de choses : sa syntaxe est tellement bizarrement foutue que si je n'enregistre pas ce qu'elle me dit je suis incapable quand elle est partie de me souvenir comment elle a dit les choses, au point que je lui ai demandé si elle était d'accord pour que j'enregistre les séances... Ce qui me frappe, tu as dit « Ce n'est pas la même chose », c'est cette nuance introduite, à partir du moment où on court-circuite les phénomènes de signification entre la semblance ou l'identité et l'analogie, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui passe uniquement dans des plans formels de présentation, de dessins, etc., on a l'impression de transposition d'effets multiples en trajectoire sur le terrain et en traits aussi sur la peau et il y a quand même cette continuité – je ne sais pas s'il faut parler de continuité – mais il y a un flux permanent qui consiste toujours à dégager des cartes, à identifier des traces, il y a quand même une inscription. Il n'y a peut-être pas de signification mais il y a des tracés, il y a un effort cartographique permanent et c'est peut-être cette pragmatique-là... ce qui est très intéressant dans le cas de ma patiente, c'est ce que tu as dit des plus-values de jouissance, elle les raconte : elle

a des trucs avec son urètre par exemple, ou son trou du cul, quand il y a un certain type d'événement qui se produit qui peut entrer en relation avec ce qu'elle appelle, elle, la petite peau qu'il y a sur l'aine, il y a des moments privilégiés où on a l'impression qu'elle a une véritable jouissance d'organe, plaisir d'organe partiel, et donc il y a quelque chose de repérable sur la carte. Ça on sait que ça marche. Quand elle a repéré des appontements comme ça, on a l'impression qu'ils tiennent, c'est cela qui me frappe beaucoup : dix ans après, c'est toujours la même histoire, c'est-à-dire la rencontre avec Hô Chi Minh au château de Langeais qui lui a fait un enfant dans son cul... Alors il y a quand même des trucs qui tiennent là dedans, c'est justement ces productions parcellaires localisables de jouissance qui sont très peu nombreuses, il y en a peut-être cinq ou six, elles sont très précises dans le corps et ce sont les seuls points autour desquels on a l'impression qu'on peut essayer de faire tenir quelque chose. En plus ça s'articule d'une façon très complexe, que je ne suis pas arrivé à comprendre, avec les médicaments. Et avec l'ordonnance. Parce que les médicaments c'est une chose et l'ordonnance c'en est tout à fait une autre ! Il faut que ça soit écrit d'une certaine manière...

X. — ... Moi j'ai l'impression que ces gens-là voyagent pour faire de l'histoire. Finalement c'est dans le voyage que cette histoire se fait, elle n'a pas besoin de se faire par les prises de pouvoir...

B. — En Nouvelle-Calédonie aussi, les histoires de distribution de terres, c'est compliqué parce qu'il n'y a pas des histoires de rêves comme chez les Aborigènes mais il y a une mémoire historique par rapport à des itinéraires parcourus par les autres générations...

J.-C. P. — Il y a aussi autre chose... Le roman de Potocki, *Le manuscrit trouvé à Saragosse* où il y a aussi une multiplicité de trajets qui sont dits par des personnages différents parce que chacun découvre un copain qui raconte, d'où au bout d'un certain nombre de pages on ne sait plus qui raconte quoi. Ce qui est extraordinaire c'est que, quelle que soit la diversité des aventures des uns et des autres, il y a des matrices, des constantes qui reviennent très régulièrement, à savoir le héros de chaque histoire finit toujours par rencontrer deux femmes qui sont deux sœurs, très belles, il a envie de coucher avec elles, il s'endort dans leurs bras et il se réveille sous un gibet avec deux pendus. Les variations sur l'apparence des deux sœurs sont innombrables, sur les pendus aussi, mais ça ne manque jamais. C'est-à-dire que toute la multiplicité de l'histoire est quand même reliée par une espèce de structure...

F. — Ah oui ! C'est là qu'on retrouve notre débat avec Éric ! Est-ce que c'est une structure ? Il me semble très intéressant dans la description de Barbara qu'on ne

puisse pas parler en termes de structure. Parce que justement elle présente des séries de variations qui sont des variations infinies, elle dit : il y a quatre éléments sémiotiques de base mais en fin de compte c'est un système ouvert. Or, comment concilier le fait qu'il y ait ces variations ouvertes et que pourtant il y ait cette aperception individuelle ou collective rigoureuse : ça ce que tu as fait là, ça va ! mais ça ça ne va pas ! Donc des jugements impératifs. C'est cette connaissance d'une composition de traits intensifs qui à la différence des éléments d'ensemble discursifs n'ont pas de référent, en tout cas dont les références sont, disons, dans un rapport d'auto-référence, et ne se réfèrent qu'à leur propre environnement dans un contexte donné mais ils ne sont pas traductibles comme on pourrait mettre en rapport les différents référents locaux d'un ensemble pour en faire une carte structurale générale. Je cherche à distinguer deux types de logiques : une logique des ensembles discursifs et puis une logique ordologique, c'est-à-dire qu'elle a des procédures, elle a des fins totalement différentes de la logique cardologique, celle des ensembles articulés, et en outre ces deux logiques ne sont pas sans rapport. D'une certaine façon l'ordologie s'exprime à travers des langages constitués dans la cardologie, logique des ensembles où il y a des rapports signifiant/signifié, mais elle en fait un autre usage, parce que c'est un usage directement finalisé du point de vue existentiel, c'est un usage qui vise un effet, avec des seuils, à savoir que cet effet est plus ou moins franchi, il est franchi, il n'est pas franchi, mais il est incontestablement franchi ou pas franchi.

J'ai l'impression que ce que nous apportent les aborigènes d'Australie c'est une grande aisance qui nous concerne beaucoup, pas en tant qu'on participe d'une subjectivité capitaliste, mais en tant que cette subjectivité repose sur une immense désorganisation, un immense écrasement de tous ces autres modes d'existentialisation, dans le rêve, dans le désir, dans la vie quotidienne, de toutes sortes de façons.

□